

**Seloua Luste Boulbina**

Sair dos antropologismos e  
descolonizar o saber

## Resumo

A questão “O que aprendemos do desvio pelo Outro?” é interessante, todavia, com a condição de efetuar uma inversão epistemológica e política, uma vez que todos os colonizados conheceram o desvio pelo Outro de forma forçada, ou seja, através da violência. Eles foram inevitavelmente desviados deles mesmos e de certa forma europeizados. Nessa perspectiva pós-colonial e não pós-imperial, que é o caso como “nós europeus aprendemos” – a colônia já é uma provincialização cultural da Europa. A adesão à igualdade simbólica, através das independências, é uma declaração (*statement*) de humanidade na sua tripla dimensão: racional, política e mimética (artística). Por isso, os processos de descolonização consistiram sobre diversos planos, racional, político, mimético, a fim de fazer desaparecer os antropologismos, mesmo se é de maneira variável e diferenciada, pois as utilizações políticas da etnologia excluídas, algumas vezes, no dia seguinte às independências como modo de conhecimento, não desapareceram necessariamente.

**Palavras-chave:** Antropologia; etnologia; descolonização; epistemologia da descolonização; saberes

## Résumé

La question « Qu'avons-nous appris du détour par l'Autre ? » est intéressante à la condition toutefois de procéder à un renversement épistémologique et politique car le détour par l'Autre, tous les colonisés l'ont connu, de façon forcée, c'est-à-dire sur le mode de la violence. Ils ont inévitablement été détournés d'eux-mêmes et se sont peu ou prou européanisés. Dans cette perspective postcoloniale – et non post-impériale comme c'est le cas dans « nous Européens, avons appris... » – la colonie est déjà une provincialisation culturelle de l'Europe. L'accession à l'égalité symbolique, via les indépendances, est une déclaration (*statement*) d'humanité dans sa triple dimension rationnelle, politique et mimétique (artistique). C'est pourquoi les processus de décolonisation ont consisté sur de nombreux plans – rationnel, politique, mimétique – à faire disparaître les anthropologismes, même si c'est de façon variable et différenciée, car les usages politiques de l'ethnologie – supprimée quelquefois aux lendemains des indépendances comme mode de connaissance – n'ont pas nécessairement disparu.

**Mots clés :** Anthropologie ; ethnologie ; décolonisation ; épistémologie décoloniale ; savoirs

A questão “O que aprendemos do desvio pelo Outro?” é interessante, todavia, com a condição de efetuar uma inversão epistemológica e política, uma vez que todos os colonizados conheceram o desvio pelo Outro de forma forçada, ou seja, através da violência. Eles foram inevitavelmente desviados deles mesmos e de certa forma europeizados. Nessa perspectiva pós-colonial e não pós-imperial, que é o caso como “nós europeus aprendemos” – a colônia já é uma provincialização cultural da Europa. A adesão à igualdade simbólica, através das independências, é uma declaração (*statement*) de humanidade na sua tripla dimensão: racional, política e mimética (artística). O que fazer agora do que fizemos de nós? Que fazer de nossas alterações sem ser um simples “eco sonoro”? É nesses termos que Eboussi Boulaga faz as questões cruciais da pós-independência. Antropologia, filosofia, política: sobre o continente africano, os desafios são eminentemente práticos e atravessam todas as reflexões teóricas dos pensadores do continente. De fato, as sociedades africanas foram uma matéria prima da etnoantropologia, mas – revolução copernicana a mais – o objeto de ontem tornou-se o assunto de hoje, anunciando uma recusa à ruptura em relação ao resto da humanidade, segundo a expressão de Mbembe.

Por isso, o processo de descolonização consistiu sobre os diversos planos, racional, político, mimético, a fim de fazer desaparecer os antropologismos, mesmo se é de maneira variável e diferenciada, pois as utilizações políticas da etnologia excluídas, algumas vezes, no dia seguinte às independências como modo de conhecimento, não desapareceram necessariamente. São numerosos os artistas contemporâneos que trabalham esses antropologismos. É uma descolonização dos saberes. Os pensadores africanos, “afro-magrebino” ou “afro-negro”, enfim, são todos, em diferentes níveis, internacionalizados, seja intra-continental, seja extra-continental, como os do subcontinente indiano. Essa grande migração provincializa intelectualmente a Europa no sentido de que os pensadores europeus, mais facilmente internacionalizados devido à sua própria história, não cruzam tão intensivamente as fronteiras nacionais, linguísticas e, sobretudo, culturais, e nem sempre conseguem – principalmente no caso dos franceses – ver seus semelhantes de outra forma que não seja os “Outros”. Falta a tradução. Trata-se aqui de refletir num contexto específico, o da relação África – Europa e, particularmente, das regiões francófonas da África, incluindo o Magrebe.

---

\* Seloua Luste Boulbina – Filósofa, diretora de programa do Colégio Internacional de Filosofia, em Paris, e pesquisadora da Universidade Diderot Paris VII.

Uma capital de província é, para os que lá vivem e trabalham, uma capital. Isto é, a provincialização da Europa é imperceptível para os europeus, como para todos provincianos que apreciam viver e trabalhar na província. É uma banalidade cujas consequências, sobre o plano da descolonização dos saberes, não foram exploradas à exaustão. Uma vez que não é de Paris que podemos observar essa provincialização, mas de Nova Deli ou de Dakar, de Argel ou de Joanesburgo. Efetivamente, a partir do momento no qual os estudos são internacionalizados nesses países, dada à dominação colonial que marcou sua história e geografia, elas mantêm-se amplamente nacionais na Europa e, mais especificamente, na França. A filosofia é o paradigma disciplinar. Quando ocorrem internacionalizações, é por intermédio das capitais do Norte que as trocas intelectuais são realizadas: Mbembe é uma referência em Paris por que é editado em Nova Iorque. Publicado em Yaoundé, seria possivelmente mais um objeto de análise que teórico. Entretanto, progressivamente, por ondas sucessivas, graças primeiro aos indianos, em seguida aos africanos, os universitários franceses entreviram, de análise em análise, novas perspectivas sobre o fim do mundo colonial. Um mundo colonial, entretanto, não se dissolve do nada, nem desaparece abruptamente. Não se trata de um tsunami ou de uma catástrofe natural. O fim do mundo colonial foi baseado em lutas árduas, múltiplas e difíceis, e foi colocado na gaveta da história, em suspenso, notoriamente no plano epistemológico. A marginalização e a invalidação dos pensamentos extra-europeus ou, doravante, extra-ocidentais persistem após as independências e testemunham a colonialidade e o poder do saber europeu, ou mais amplamente ocidental.

À luz dessa situação, o antropólogo aparece como um pomo da discórdia, pois ela é indissociável da violência colonial. Ela encarna o famoso “desvio pelo Outro” cuja estrutura reposta sobre essa ficção tão conhecida: a de Robinson e Sexta-feira. A ficção de um assunto que recebe e concebe sem incorporar – porque a operação é esta aqui – o fato que o outro recebe e concebe como ele mesmo. Ao contrário, o desvio pelo outro encarna no fundo a exclusão do outro pelo retorno à si mesmo. Vê-se os depoimentos mais gritantes no reconhecido livro de Michel Leiris, *África fantasma (L’Afrique fantôme)*, até porque aquilo que hoje chamamos “interculturalidade”, e mesmo diálogo intercultural, está totalmente ausente. A viagem de Griaule e Leiris é permeada de incidentes, visto que a coleta de documentos tem muito a ver com a extorsão e o roubo. As pinturas de igrejas são escondidas e subtraídas da vigilância da polícia (LEIRIS, 1981, p. 580), as infames mercadorias com os

informantes são descritas pelo menu, as observações são repletas de informações apetitosas: “Hoje, revi uma velha sábia e sua irmã, ambas já tinham vindo ontem. A velha tinha cantado uma ou duas canções de circuncidadas. Voz fresca e tocante a ponto de emocionar, doce como a palavra mesma de circuncidada, ornada de requintada cicatriz.” (*ibid.*, p. 88); ou ainda “Eu e Griaule vamos ver trabalhar uma oleira. Várias mulheres da família têm a pele encaroçada e bem estragada. Poucas tem o corpo incólume.” (*ibid.*, p. 237–238). Diz-se um Houellebecq. Leiris é crítico, mas não pode ser uma verdadeira testemunha das atrocidades cometidas. Ele critica Griaule. Ao passo que o acompanha no seu trabalho. Mas, é verdadeira a produção de riqueza, no plano gnosiológico, descrito por Leiris. Além disso, o olhar etnoantropológico dissecou o outro: é por essa razão que Frantz Fanon criou um método. Regra número um relativa ao assunto do conhecimento: exprimir-se na primeira pessoa. Regra número dois: não se inspirar da anatomia, ao invés disso, preferir a clínica. A epistemologia e a descolonização estão nascendo.

Efetivamente, para citar Fanon, o outro, é ele. A assimetria é tanta que poucos, na França, veem nele um alter ego. Seu doutorado é rejeitado, pois julgam-no pouco científico: *Pele negra, máscaras brancas*, que publica em 1952. Por quê? Porque ele não a traduziu na “língua maior”, mas a conservou na “língua menor” – no sentido do qual Deleuze falou – que é a sua. Para ser compreendido e aceito, seria preciso que ele desenvolvesse o ponto de vista de Sartre: o de um observador externo que, bem aplicado, vê as coisas à partir do lado de fora, e não do de dentro. O outro visto de dentro é muito diferente daquele que é visto de fora. É um jogo político da antropologia, incluindo a antropologia filosófica, pois ainda hoje as linguagens menores são aqui traduzidas e deformadas no discurso da maioria. Isso produz erros de paralaxe por causa do deslocamento. É por isso que, finalmente, é de extrema importância não confundir o pós-imperial e o pós-colonial. O pós-imperial é a situação atual de países cujo passado – e quem sabe o presente – é um passado imperial, de dominação de certas regiões e/ou de certas populações específicas. O pós-colonial é o estado contemporâneo das regiões e/ou das populações específicas que viveram sob essa dominação, que puderam se emancipar, como na totalidade de países africanos, ou que não acederam à independência como nas regiões francesas ultramarinas (Martinica, Guadalupe, Guiana, Reunião, etc.). A posição das primeiras não é reduzida, ou transferível, às da segunda. Não é uma questão de talento ou de individualidade, é, no plano do saber, uma impossibilidade epistemológica.

Essa impossibilidade epistêmica tem a ver com o fato de que se outrora se acreditava poder adotar “o ponto de vista do proletariado” contra os “sábios burgueses”, isso não era, e só seria estritamente no plano teórico, sem no fundo dificuldade alguma. Considerar a sociedade burguesa do ponto de vista do proletariado não pode se realizar, segundo o pensamento marxista, graças a métodos científicos acessíveis somente aos melhores burgueses. Mas, os “sábios socialistas” – e, portanto, os burgueses – estimam que podem, longe do “jogo de pássaros de sábios do gabinete” mostrar o caminho do socialismo<sup>1</sup>. Hoje, e por analogia, se os “sábios socialistas” pós–imperiais sucederam–se aos “sábios burgueses” coloniais do passado, eles não estão em posição de descolonizar ativamente os saberes, pois as instituições pós–imperiais – e, às vezes, as coloniais – permanecem enquanto marcas de colonialidade. A impossibilidade epistemológica está ligada ao fato de que não pode cortar o galho sobre o qual se está sentado. Em outros termos, é impossível de receber – muito ou pouco ou de má ou boa vontade – os benefícios da colonialidade destruindo os prejuízos. No plano teórico, é uma contradição nos termos; no plano prático, é uma impossibilidade. Para formular as coisas de maneira mais global, não se pode aproveitar de uma hegemonia sem colaborar com essa hegemonia. É exatamente o que está em jogo atualmente, e numa perspectiva colonial, na relação política entre antropologia e filosofia. A outra colonial não parece com o proletariado. A outra colonial possui as sociedades e hierarquias. Nela não se confundem os proprietários e não proprietários, sob a condição de adotar uma posição primitivista que desistoriciza e despolitiza as regiões, as populações e, para terminar, as sociedades compreendidas. Emprisionado em “terrenos” bem problemáticos (pois, como a gente divide um terreno?), os “kabyles” são um exemplo bem conhecido disso, haja vista que a “sociedade kabyle” foi um dos terrenos de eleição da antropologia.

“Existe, para Jean–Loup Amselle, uma responsabilidade de certos antropólogos. A antropologia que domina atualmente, sobretudo na França, mas não apenas nela, é uma antropologia primitivista, porque os discípulos de Lévi–Strauss ocupam a ribalta. Idealizado em 2006, mais que tudo, o Museu do *Quais* de Branly é um museu primitivista que dispõe de créditos consideráveis e cuja seleção de pesquisa é controlada pelas disciplinas de Claude

---

<sup>1</sup> É o que o ortodoxo Karl Kautsky reafirma veementemente em *Les trois sources du marxisme, L'œuvre historique de Marx* (1908), « L'union du mouvement ouvrier et du socialisme ».

Lévi-Strauss<sup>2</sup>.” Esse Primitivismo que substituiu os grupos (evolutivos) por etnias (essencialidades) não é apenas efetiva no *Quais Branly*. Ele o é, com consequências imediatas mais graves, no continente africano. Joseph Tonda fala assim de uma “impossível descolonização das ciências sociais africana”. Existe de fato um inconveniente de ser nativo. A autoctonia, que parecia ser uma via de ultrapassagem da colonialidade, é uma ilusão. Não é suficiente criar um “nós” para analisar as categorias que contribuem a impedir a formação desse “nós”. O outro, escreve Joseph Tonda, para o antropólogo pós-colonial africano, é esse que, ideologicamente, é seu “irmão de raça” (TONDA, 2012, p. 108–119). Penso nas raças coloniais, sobretudo, no Gabão, os Punu, os Fang, os Nzebi, bem como outras populações do território gabonense, ditas enquanto raças na classificação colonial. A antroponímia ensinada na Universidade de Brazzaville (RDC) é um marco “étnico” que etniciza a sociedade e permite atribuições identitárias tanto quanto as operações de polícia (no sentido geral desse termo). É preciso, nesse sentido, interrogar os obstáculos internos que criam barreiras à saída das classificações coloniais: árabe versus kabyle, branco versus negro, etc. Sobre esse aspecto, é capital questionar de maneira geral sobre o uso político-ideológico contemporâneo das categorias outrora dominantes nas classificações hierarquizadoras das populações.

É por esta razão que a antropologia – sob a forma de etno-antropologia – foi a questão política por excelência levantada nos primeiros estudos filosóficos pós-coloniais. Por um lado, é de extrema importância não confundir as problemáticas e, por outro, a linha imperial-colonial. Do lado pós-imperial, a antropologia visa politicamente colocar um termo às abstrações filosóficas e às generalidades. Do lado pós-colonial, por outro lado, a filosofia visa politicamente colocar um termo às especificidades etno-antropológicas e às particularidades. Seja subjetivo: saída por baixo do real universal; ou seja concreto: saída por cima do pseudoparticular. Os obstáculos epistemológicos não são exatamente os mesmos de um lado e do outro da fronteira, pois existe fronteira. Do lado pós-imperial encontram-se os objetos por excelência da antropologia, todos esses Sexta-Feira. E ainda, como Etienne Balibar demonstrou, é preciso não confundir duas etimologias do “assunto”: “Uma da qual deriva a função metafísica de uma ontologia e de uma gramática (o subjectum) e a outra na qual leva o nome à língua da história da relação de soberania (o subjectus).” (BALIBAR,

---

<sup>2</sup> Jean-Loup Amselle, [http://www.agrobiosciences.org/article.php3?id\\_article=2916](http://www.agrobiosciences.org/article.php3?id_article=2916), outubro de 2010. Ver *L'Anthropologue et le politique*, Lignes, 2012. Ver também *Révolutions, Essai sur les primitivismes contemporains*, Stock, 2010.

2011, p. 5) Levanto ainda duas questões sobre isso. A primeira: como se diz “assunto” em wolof ou em kikongo e se diz outra coisa? Ou seja, a dificuldade, no plano filosófico, é, em inúmeras regiões pós-coloniais, de dever separar o assunto da etno-antropologia nos mesmos termos que serviram para subordiná-lo e que são termos europeus – principalmente ingleses e franceses – estrangeiros. Em certas regiões, o árabe, língua igualmente indo-europeia, permite romper com a relação colonial da língua. O uso predominante do árabe pode, todavia, esconder sob a aparência de uma homogeneidade regional (do Maxerreque ao Magrebe) a heterogeneidade das situações tanto filosóficas quanto políticas. A segunda questão é a seguinte: como pensar filosoficamente quando uma língua, o vietnamita, por exemplo, teve suas significações anteriores truncadas pela sua latinização? O cineasta Lam Lê dispõe dos mesmos recursos que Etienne Balibar ou estes estão esgotados? Vê-se, em abundância, as dificuldades materiais e simbólicas do lado pós-colonial. Do lado pós-imperial, por outro lado, são exclusivamente ideológicas. Para utilizar uma metáfora, os sábios dos Sul devem ser ambidestros; os sábios dos Nortes têm em relação aos outros o direito de serem destros ou... canhotos.

Alguns apresentaram epistemologicamente o problema questionando se o problema era quanto ao recipiente/forma ou ao conteúdo. É assim que em *O cheiro do pai*, Valentin Mudimbe retoma a polêmica: os especialistas africanos de religiões e de filosofias africanas teriam “pego simplesmente e fielmente categorias, conceitos, esquemas e sistemas ocidentais para lá fundir ‘entidades’ africanas? A metodologia como as pressuposições seria similar àquelas da etnologia ou da antropologia do começo do século.” (MUDIMBE, 1982, p. 43-44) A questão, para Mudimbe, é no fundo a do “distanciamento a tomar do ocidente e do preço que realmente se paga por assumir essa distância”. O que dizer, por exemplo, da estruturação ocidental dos saberes que distinguem filosofia e antropologia? É preciso reiterá-la ou... afastar-se? Não seria necessário revisar as normas e as regras de trabalho? E o que dizer do reconhecimento? De fato, quem não se lembra da reputação do impostor de Cheikh Anta Diop? Na França, acontece-lhe simultaneamente as mesmas desventuras acadêmicas que Fanon. Em 1951, ele prepara, sob a direção de Marcel Griaule<sup>3</sup>, uma tese de

---

<sup>3</sup> “Antes de ser massivamente apropriada pelos próprios africanos, a “filosofia africana”, compreendida como uma visão de mundo coletiva, foi, de início, uma invenção ocidental, devido, em particular, a etnólogos como Griaule e a missionários como o franciscano belga Tempels. Griaule e Tempels representam, aliás, a culminância de uma história muito mais antiga, que remonta pelo menos a Auguste Comte, Edward B. Tylor e James G. Frazer, entre outros, afirma Paulin Houtondji em uma entrevista

doutorado em antropologia. Não acontece de reunir um júri e publicar seu trabalho em formato de livro: *Nações negras e cultura* (1953). A ambição de Diop é desenvolver uma “antropologia sem complacência” (*Civilização ou barbárie, antropologia sem complacência*, 1981). Deve-se esquecer que ele também tinha se engajado a favor da independência? Esta destaca ainda, se fosse preciso, a articulação poder-saber. Como afirma Mudimbe, “definitivamente, o problema das ciências sociais na África é um problema político?” (*ibid.*, p. 57). Evidentemente que quase não há, na Europa, críticas, no plano das práticas antropológicas e filosóficas, da ideologia imperial do Ocidente, pois os assuntos do saber e do poder são, falsamente mais certos, transparentes à eles mesmos. Nas Américas, a situação é menos definida.

A “rejeição à ruptura em relação ao resto da humanidade”, segundo a expressão de Mbembe, manifesta-se de várias maneiras. Os processos de descolonização consistiram em diversos planos – racional, político, mimético, para seguir as categorias de Aristóteles – a fim de fazer desaparecer antropologismos, mesmo se é de forma variável e diferenciada, pois as utilidades políticas da etnologia ou da etno-antropologia – suprimida, algumas vezes, nos dias seguintes às independências como modo de conhecimento – não desapareceram necessariamente. Hoje, no plano “mimético”, os artistas contemporâneos são numerosos a trabalhar mais uma vez esses antropologismos. A enquete foi de fato o complemento indispensável das conquistas europeias: os homens de ciências são colocados sistematicamente a contribuir. Assim, por consequência e por herança, as imagens sempre acompanharam a antropologia. Elas são também, necessariamente, representações de conceitos que precederam à exploração. Nesse caso, são a concretização de um olhar. Mas, também de medos e de angústias, da fascinação e da rejeição. O inventário dessas imagens remonta ao enciclopedismo. Basta sinalizar aqui, por exemplo, o quão o desenvolvimento da fotografia foi realizado também em terra estrangeira. O primeiro daguerreótipo da história, realizado por Joly de Lobnière, em 1839, mostrava as ruínas romanas de Balbek. Em 1840, Horace Vernet e Goupil-Fesquet fotografam Beirute pela primeira vez. O gesto destitui o desenho e sua hegemonia imperial. Pintores, litógrafos, gravuristas perdem seu monopólio. Mas, essa captação da imagem real é imediatamente apanhada pelos Otomanos que se utilizam da fotografia para seus próprios fins. Os estúdios armênios são, na região, os mais

---

divulgada em 2010 na revista *Africultures*, sob o título “Seize questions sur la philosophie africaine” [“Dezesseis questões sobre a filosofia africana”, em tradução livre].

renomados. Em seguida, os irmãos Abdallah, a princípio assistentes de um fotógrafo alemão, tornam-se os fotógrafos oficiais do sultão Abdel Aziz, consagrando a nova arte do retrato, tornando-se assim os mestres das imagens.

O aspecto colonial da fotografia é tanto que, mais tarde, alguns, em suas descobertas antropológicas, dissimularão seu uso. Portanto, não existe antropologia – aliás, nem política – sem imagens e sem representações, ocerne das fotografias nos livros de Claude Lévi-Strauss sobre o Brasil ou de um de seus mais célebres leitores, Pierre Bourdieu, na Argélia. A fotografia é um não-dito, uma elipse, um segredo. Dispõe-se, desde então, de seus álbuns respectivos que mostram o quanto o ato da fotografia participou do seu trabalho, que eles o reconhecem, como Bourdieu, ou o negam, como Lévi-Strauss. Evidentemente, familiares das “cenas e tipos” coletados ao sabor do domínio progressivo do continente africano – e do resto do mundo – pelos europeus, eles intencionam romper com uma tradição funesta. Amplamente difundidos como cartões postais, as “cenas e tipos” são as imagens de Epinal da colônia. Elas imortalizam sobre o papel as cenas ditas tradicionais: “a grande oração”, “no Sul, o transporte de tâmaras ao Saara”, “comerciante de amendoins”. Ou tipos: “mulheres kabyles”, “nobres tuaregues e criança hartani (Mouros Negros)”. Um inventário completo das populações preside na realização de retratos anônimos reduzidos a serem apenas a ilustração de um “tipo” específico.

A ambivalência apresenta-se nessas imagens, pois elas mostram o interesse real pelos novos mundos e a destituição dos assuntos aos quais a colonização leva. É por esse motivo que o relançamento, como no império otomano do século XIX, ou no Mali do século XX (Seydou Keita, Malick Sidibé), passa primeiramente pelo retrato. A paisagem é relegada ao segundo plano, pois para seus habitantes, um país não se resume a uma passagem. O sentido da imagem invertida, a despeito da semelhança que as novas imagens, entretém com as antigas. “Os Fulas ou Fulanis de minha região, Sissako”, de Mory Bamba, ou “Os chineses na África”, de Bintou Camara, “documento” de novas realidades. Essas fotografias são o inverso da fotografia colonial. O que acontece, outrora, quando se apropria de velhos conceitos para produzir novas imagens? A questão é sem dúvida tão política, quanto artística. Como herdar imagens do passado? As antigas colônias da América deixaram pinturas como legado. As novas colônias africanas e asiáticas foram marcadas – e remarcadas – pela fotografia. As estratégias artísticas são plurais e assinam a provincialização de um olhar tanto quanto das transformações dos objetos do passado em assuntos do presente. Elas procuram,

no fundo, reposicionar o passado no devido lugar e, conseqüentemente, colocar o presente no meio de todas as heterocrônicas.

Os antropologismos não existem sem as coleções. Os seres congelados sobre o papel, os objetos comprados ou raptados alinham-se como um exército de fetiches. Que uso fazer desses antigos componentes “não variáveis” na contemporaneidade? Seria preciso deixar de lado esses arquivos ou reinseri-los no presente? E como fazê-lo? A partir de imagens da expedição do belga Charles Lemaire ao Congo, Sammy Bajoli incrusta, na série “Congo Far West”, os tipos de então – “mulher urua” (de UruaAnwa, Nigéria), “a grande chefe urua” – sobre aquarelas de Dardenne. Ele sobrepõe a fotografia de um homem com as mãos mutiladas em Pweto, tirada em 1879, e a de um fuzil abandonado nas cataratas de Kyoba, em 2010. Traço do conflito entre forças congoleesas e Mai-Mai no “triângulo da morte”. Os antigos álbuns de fotografia são revisitados – como o álbum de Pauwels. No meio de fotos apresentando o explorador e sua caça ao felino, as instantâneas de hoje mostram, por outro lado, militares percorrendo o terreno. *Repair analysis*, de Kader Attia, exhibe seu próprio gosto pela coleção e diversos antropologismos constitutivos da modernidade ocidental. Pode tratar-se das inúmeras fotografias antes-depois da cirurgia reconstrutiva indispensável para consertar os rostos de “caras quebradas e desfiguradas” da “grande guerra”, esculturas pretas produzidas a partir desses feridos de 1914, da confrontação facial do estatuário moderno com os rostos estragados. A prática da colagem predomina. Todas as peças, mesmo que de formas diferentes, restam ambivalentes, pois recorrem a códigos ou a normas antitéticas: variedade e invariante, antigo e novo, rejeição e aceitação, afirmação e negação. Os arquivos, na verdade, e sobretudo os arquivos coloniais, nos legam a princípio problemas. Eles representam um olhar uma vez afastado, estranho e seguro de si sobre o mundo e sobre os outros. Constituem aquilo a que chamamos de antropologismos que transbordam a antropologia, mas a verdade que as foi atribuída se apagou com o fim das colônias. Eis uma outra verdade que tenta se expressar e que passa por canais tão diversos quanto singulares. Os artistas interrogam esses arquivos? Eles interrogam a si mesmos sobre esses arquivos? De qualquer modo, eles os expõem, tais troféus colhidos nos estereótipos do passado. Eles os dedicam a um conjunto de imagens heteróclitas e misturadas, mixadas ao prisma do presente. Isso feito, transformam, paradoxalmente, o conhecido em desconhecido. Os artistas mergulhados nos antropologismos cujos ancestrais serviram de objeto, sempre recompõem quebra-cabeças necessariamente incompletos como espelho das imagens do

passado. Assim, compreende-se melhor as preocupações filosóficas de Jean Eboussi Bougala, pois não se trata de transformar as políticas, os sábios e os artistas pós-coloniais – todos três levados à racionalidade própria à humanidade – em “eco sonoro”.



**Tradução**  
Bárbara Cardoso  
Jornalista e crítica cultural

## REFERÊNCIAS

BALIBAR, Etienne. **Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique**. Paris : PUF, 2011.

LEIRIS, Michel. **L'Afrique fantôme** (1934). Paris : Tel Gallimard, 1981.

MUDIMBE, Valentin. **L'Odeur du père** : essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire. Paris : Présence Africaine, 1982.

TONDA, Joseph. L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines. **Mouvements**, n°72, 2012.